Cuadernos

Historia 16

250 PTAS



Los moriscos

R. García, B. Vincent, P. Ferrer, J. Casey y J. Samsó

97

Cuadernos
Historia 16

Plan de la Obra

Rufino González, 23 bis
28037 Madrid. Tel. 304 65 75

ISBN: 84-7679-286-7 (Fascículos)
ISBN: 84-7679-287-5 (Obra completa)
Depósito legal: M-15070-1997

Distribución en quioscos: SGEL
Suscripciones: Historia 16. Calle Rufino González, 23 bis
28037 Madrid. Tel. 304 65 75

Fotocomposición y fotomecánica: Amoretti S.F., S.L.
Impresión: Graficinco, S.A.
Encuadernación: Mavicam
Printed in Spain - Impreso en España

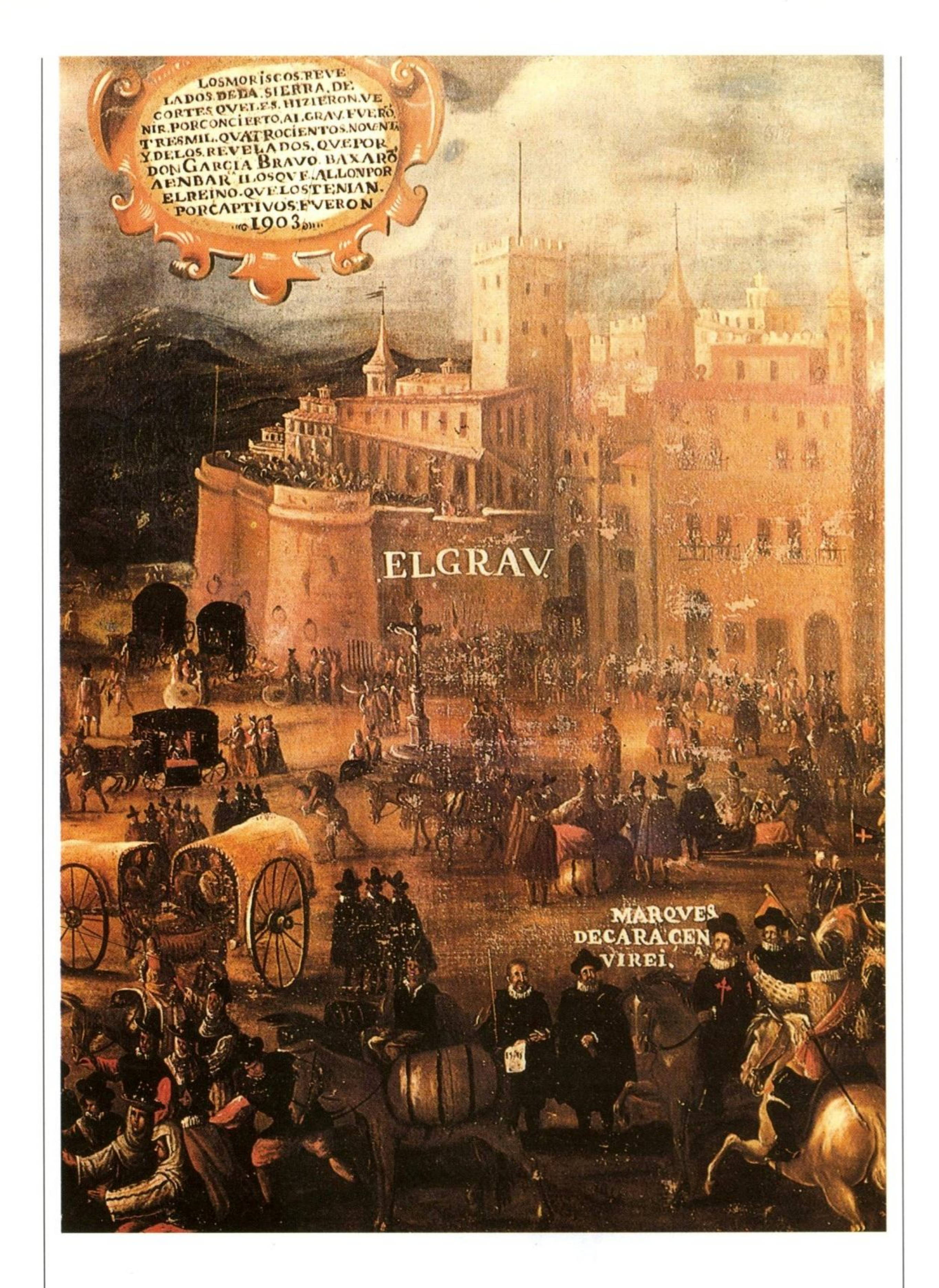
Precio para Canarias, Ceuta y Melilla: 275 ptas., sin IVA, incluidos gastos de transporte.

Historia 16

Indice



En portada, *bautismo de moros* (relieve tallado en madera, por Vigarny, Capilla Real de Granada). Izquierda, mujer y niño moriscos de Granada en ropa de casa (por Weiditz, *Das Trachtenbuch,* siglo XVI)



Embarque de moriscos, en 1609, en el Grao de Valencia (detalle de un cuadro anónimo, colección Juan Tormo)

Los moriscos y la historia

Ricardo García Cárcel
Catedrático de Historia Moderna
Universidad Autónoma de Barcelona

LA Historia no ha sido muy agradecida con los moriscos. El arabismo, desde la Ilustración a nuestro siglo, ha desarrollado su currículo científico un tanto en las catacumbas del pensamiento oficial. A la historiografía nacional-católica, mitificadora del destino imperial de España, le han sobrado siempre los musulmanes españoles en su reparto de papeles en la escena histórica española. La Historia ha sido manipulada cínicamente hasta el extremo de considerar a los musulmanes de Al-Andalus como españoles con vestimenta árabe, de hablar, no de árabes en España, *sino de* quintacolumna española en el Islam, *de descalificarles, en suma, de su protagonismo nacional, reduciéndoles a barnizadores de la cultura cristiana.*

La conquista del 711 constituía, desde esta perspectiva, una especie de azar histórico, sin incidencia metamórfica concreta. Los supuestos valores de la esencia nacional quedaban a salvo al maximizar la trascendencia de la supervivencia cristiana respecto a toda mixtificación resaltando la superación del reto mudéjar mediante la mística redentorista de la Hispanidad. Surge así la hipertrofia del mozarabismo, a la vez que se rinde culto a una serie de artefactos conceptuales: el providencialismo, el neogoticismo, el legitimismo astur y el concepto mítico de Reconquista, que no son sino variantes de una misma hipótesis cuya función es la de entender la islamización como una interrupción histórica, una entidad nacional dejada en suspenso. El mozarabismo sería, en definitiva, la condensación de los valores de la España *eterna* y guadianesca, que se dejaría ver intermitentemente desde Indíbil y Mandonio, Sagunto y Numancia, pasando por Don Pelayo, el Cid e Isabel la Católica, en lucha contra los *anticuerpos:* judíos, moros, protestantes, enciclopedistas, liberales, masones...

Obviamente esta historiografía celebra los decretos de 1492 y de 1609 con patentes muestras de satisfacción: *Quien hubiera visto un siglo antes a nuestra península poblada de seres tan varios, multicolores y corruptos no hubiera podido menos de asombrarse al reconocerla más tarde formando la masa homogénea que existiera en Europa, y que puesta a prueba en las más difíciles circunstancias, hizo la maravilla de propios y extraños* (I. Olagüe).

Desde la misma fecha de la expulsión de los moriscos (1609) hasta 1901, año de la publicación de la obra de Boronat, que constituye la muestra más expresiva de la beligerancia agresiva contra los moriscos, la historiografía española abunda en el empeño apologético de la expulsión, considerándola como la lógica consecuencia del providencialismo de la España *luz de Trento* y *martillo de herejes*.

La obra de Américo Castro *España en su historia,* publicada en 1948, primera versión de su tan debatida *La realidad histórica de España* (1954), constituyó el primer cuestionamiento profundo de nuestra historia *oficial,* el acta de resurrección de los *otros españoles,* curiosa y significativa en el punto de partida del debate Laín-Calvo Serer sobre *el problema de España.* El eco de su polémica con Sánchez Albornoz contribuyó, indiscutiblemente, a que múltiples historiadores se interesaran por el conocimiento de los moriscos. En las décadas de los 50 y los 60, con antiséptica voluntad desideologizadora, se estudió *el problema* morisco desde una óptica marcadamente socioeconómica, evolucionando de la *justificación* providencialista a la *comprensión* de la expulsión como corolario inevitable del fracaso de la política asimilatoria.

En los últimos años la investigación sobre el *tema morisco* parece lanzarse hacia una auténtica busca del tiempo perdido, del tiempo largo 711-1609, replanteándose la *reconquista* tradicional, que deja de ser inscrita en una supuesta *predestinación occidental,*

para ser entendida como la auténtica *conquista,* invirtiéndose los sujetos agente y paciente. Por otra parte, la historiografía actual busca con denuedo las oscuras y, sobre todo, oscurecidas señas de identidad de los moriscos, una identidad que empieza a ser rescatada del obligado gueto ecológico y que hasta ahora sólo se definía en cuanto *no cristiana.*

¿Raza? ¿Religión? ¿Contracultura? ¿Nación? ¿Ideología? La plural semiología etnológica morisca comienza a ser explorada siguiendo las geniales directrices de un pionero precoz en este ámbito: Caro Baroja. Por último, están siendo revisadas las coordenadas socioeconómicas en que se insertaba la expulsión, por primera vez, *explicada,* en función de la conjugación de unos intereses económicos, políticos e ideológicos.

Representantes bien cualificados de estas nuevas direcciones historiográficas son los firmantes de los artículos que estas páginas introducen. Quizá la más sana constatación que la lectura de estos trabajos sugiere es la veracidad del canto crociano a la eterna juventud de la Historia, reescrita por cada generación: *En la Historia, como en todas las cuestiones fundamentales, ninguna cuestión es definitiva. Cada nueva generación tiene que reescribir la Historia a su manera; cada nuevo historiador, no contento con dar nuevas respuestas a viejas preguntas, tiene que revisar las preguntas mismas.*

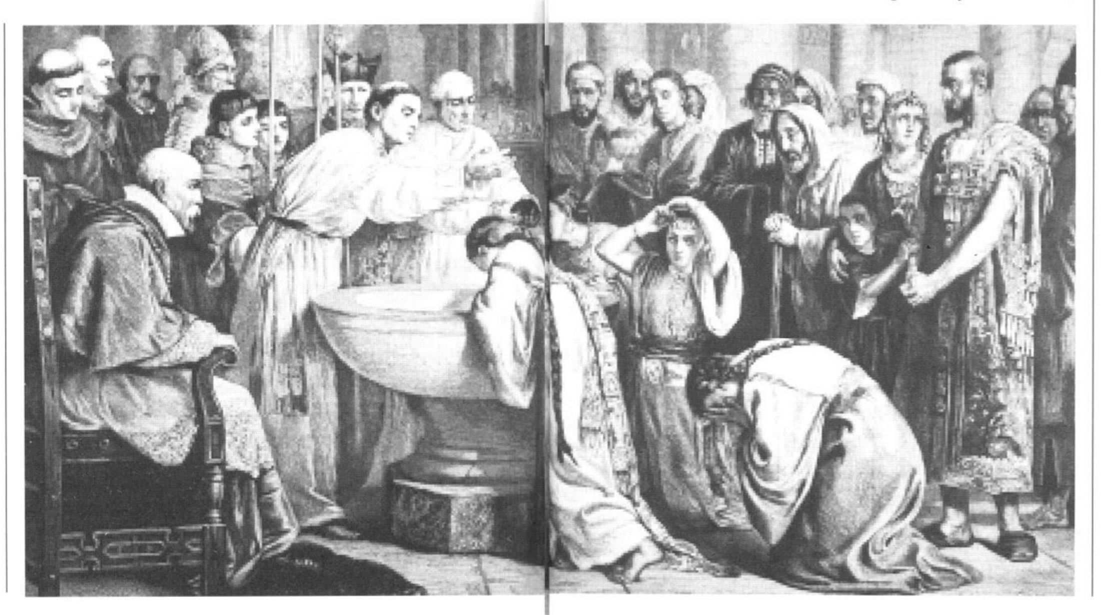
De la conversión a la expulsión

Bernard Vincent

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. CNRS, París

Antes de 1500 no había moriscos en España y en 1614 ya han desaparecido de ella, expulsados a países de doctrina musulmana donde al reanudar el contacto con su fe primera —sin esperanzas de regresar a la tierra en que nacieron— están acatando el mismo destino fatal de aquellos predecesores suyos que un siglo antes, al preferir el éxodo a la apostasía, contribuyeron a que España implantase en sus dominios la unidad religiosa.

Tras la expulsión de los judíos en 1492, coexisten en España dos creencias, la cristiana y la musulmana, no rebasando nunca los afiliados a ésta el seis por ciento de la población global. Eran unos 300.000 los moriscos instalados, preferentemente, en los reinos de Aragón, Valencia y Granada y, en menos proporción, en las dos Castillas, Extremadura y Cataluña. Hasta un veinte por ciento residía en Aragón, en los pueblos del valle del Ebro y en las cuencas de sus afluentes Jalón y Huerva; constituían la tercera parte de la población valenciana, diseminados por la sierra de Espadán y las huertas de Játiva y Gandía y, dentro del reino de Granada, se les veía principalmente en Las Alpujarras, el valle de Lecrín y la zona almeriense.



Bautismo de moros en Granada en el año 1500 (grabado a partir de un cuadro de Edwin Long, *La Ilustración Española y Americana*)

El hecho de congregarse en estos tres focos —pues de haberse repartido por todo el territorio nacional tal vez hubiesen planteado menos problemas a la sociedad dominante—, obedece a las vicisitudes de la Reconquista. Durante el siglo XVI no se modifica el reparto en la Corona de Aragón, mas sí en el Reino de Castilla, a cuyas ciudades afluyen los granadinos desterrados en 1569 y 1570 contrariando la tendencia al asentamiento rural predominante en Aragón.

Como cuerpo social, el morisco es compacto aunque acuse diferencias derivadas de la forma en que se verificó la Reconquista. Así, al convertirse al catolicismo los mudéjares de Aragón y Castilla ya saben lo que supone ser minoría en un medio religioso mayoritario y distinto, pero lo ignoran los granadinos y valencianos porque, si bien Valencia fue plenamente reconquistada en el siglo XIII, hasta la primera mitad del XV registra predominio musulmán. Otro factor de distinciones entre los moriscos es el derivado del estatuto: mientras el instalado en Valencia o Aragón vive sometido al régimen señorial feudal, el granadino se asemeja al tipo de campesino minifundista.

Cinco fases

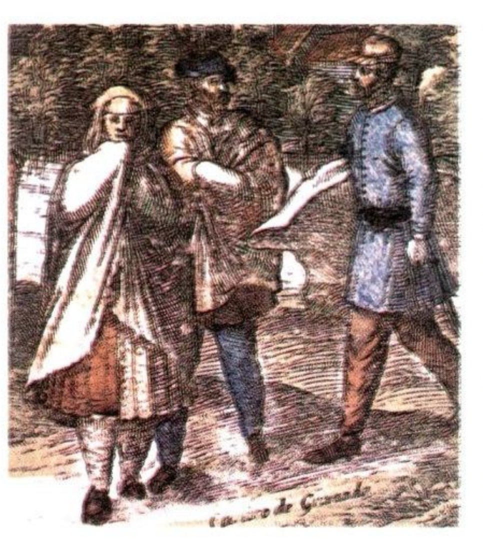
Pueden señalarse cinco fases en la evolución de las relaciones cristiano-moriscas. La primera, de 1500 a 1525, abarca la conversión de los mudéjares castellanos y aragoneses. Los primeros, tras la sublevación de los granadinos (1499-1501), descontentos de que no les afectasen las Capitulaciones firmadas cuando la Reconquista. Los segundos, a consecuencia del movimiento agermanado. Aunque combatieron junto a las tropas que vencen a éste, quedan comprendidos en el edicto de conversión de 1525 que suprime las diferencias de estatuto entre mudéjares aragoneses y castellanos.

La segunda fase, de 1525 a 1555, suaviza, mediante indultos, la latente hostilidad entre ambas comunidades. Predicándole el Evangelio y procurando que olvide sus costumbres, el piadoso cristiano intenta atraerse sin éxito al morisco. Es como una partida de ajedrez destinada a concluir en tablas; puede durar lo que quieran los jugadores y a ninguno satisface, molesto el morisco de que continuamente se ponga a prueba su paciencia y harto el cristiano de *arrojar margaritas* a impasibles escuchas.

Con la subida al trono de Felipe II, comienza la tercera fase: de 1555 a 1570. Como si un examen general de conciencia hubiese revelado la inutilidad del proceso de acercamiento hasta ahora seguido, adopta aires de Cruzada

coercitiva la benévola asimilación ensayada. La Junta reunida en Madrid en 1566 anuncia que será reprimido en Granada cualquier indicio de simpatía islámica. No es nueva la existencia de un vínculo fraternal entre moriscos, berberiscos y turcos, pero es a mediados de siglo cuando los perspicaces cristianos observan que esa *quinta columna* puede socavar los cimientos de su fe. No se desarma a los moriscos granadinos ni a los aragoneses y sólo parcialmente a los valencianos; pero a los primeros se les amenaza con la pérdida de su identidad y de su principal fuente productiva, la seda. Se sublevan el 24 de diciembre de 1568 y, al cabo de dos años de lucha sin cuartel, se decide erradicarlos y repartirlos por las restantes regiones de la Corona.

Tras este enfrentamiento ya no será posible recuperar esa confianza mutua que aún latía en 1560. Los moriscos viven en continua inquietud dando crédito a los más osados bulos, y los cristianos, aunque crean resuelto el problema con la victoria obtenida en Lepanto en 1571, pronto se dan cuenta de que la expulsión de los moriscos granadinos no ha cambiado la situación. En esta cuarta fase, de 1570 a 1582, los protestantes *se alían* al trío de árabes hostiles a la fe católica. Se multiplican los incidentes entre cristianos y moriscos, la represión se recrudece y una Junta reunida en Lisboa propone expulsarlos de España, acuerdo que el Consejo de Estado presenta el 19 de septiembre de 1582.



No se cumple la propuesta, pero ya formularla es un aviso que rondará intimidante en la última fase de las relaciones cristiano-moriscas, de 1582 a 1614. La Paz de Vervins (2-V-1598) con los franceses, la de 1604 con Inglaterra y la de 1609 con las Provincias Unidas permiten disponer de los suficientes hombres para abordar un amplio plan. El mismo día 4 de abril en que se firma la tregua con las Provincias Unidas, ordena Felipe III la expulsión de los moriscos; los valencianos embarcan el 30 de septiembre.

Luna de miel, luna de hiel

Más de un siglo duró, por tanto, el enfrentamiento cristiano-morisco, aunque durante este período exista una corriente de diálogo entre ambos, principalmente de 1525 a 1555. Ejemplo de confianza recíproca lo tenemos en los pescadores de Motril: cristianos y moriscos trabajan juntos, lo que no deja de plantear problemas ya que los cristianos están exentos de algunos tributos que los moriscos pagan. Pero el asunto se resuelve con sencillez, según cuenta el morisco Pedro el Bazti (5-IX-1561):

Preguntado si en las dichas varcas tienen companya en la pesqueria della los cristianos viejos con los cristianos nuevos y cómo se haze y cobra y paga y se entiende y cobrava el alcabala dellos pues los cristianos viejos dizen que son francos y los cristianos nuevos pagan de diez uno, dixo que quando los domyngos hazen la quenta, si la varca ha ganado 600 reales y esta de por mytad entre cristiano viejo y cristiano nuevo, dan treynta reales al alcavalero de su parte della del cristiano nuevo y el cristiano viexo se echa en su bolsa otros treynta reales y questo es usança muy antigua hazerse ansí en esta dicha villa desde que se ganó este reyno.

Asimismo, cuando en 1570 se expulsa a los granadinos, los que ven factible regresar encomiendan la llave de su casa a algún cristiano viejo vecino suyo. En otras ocasiones, ciertos cristianos abogan por los moriscos detenidos logrando que sean relajados, como pasó en 1581 en Sevilla con Bartolomé de Luna y su primo Hernando Gil.

A más alto nivel social, la afinidad de clase relaciona a cristianos y moriscos; juntos gobiernan los municipios y son frecuentes los matrimonios mixtos. También determinados miembros del alto clero desempeñan un papel moderador, y los legos, pertenecientes en su mayoría a la nobleza, no son partidarios de la expulsión de los moriscos porque estiman grandemente las cualidades de aquéllos a los que tienen como vasallos.



Izquierda, moriscos (detalle de la orla de un mapa de Hoefnagle, Servicio Geográfico del Ejército, Madrid). Arriba, familia morisca granadina de paseo (grabado de Weiditz)

Pero otras fuerzas actúan en sentido contrario: los burócratas, en particular los jueces, que a menudo se sobrepasan en el ejercicio de sus funciones, y el pequeño clero, sobre todo el afincado en las zonas donde los moriscos constituyen la inmensa mayoría de la población. Contra ellos actúan los bandidos que en complicidad con el medio, solicitan rescates o asesinan a clérigos y mercaderes.

La coyuntura de 1560 brinda favorable campo a los extremistas de ambos bandos y durante dos años el Reino de Granada es escenario de un violento conflicto en el que los moderados, inermes ante la escalada de violencias, pierden el control de la situación, y poco a poco los señores se plantean la posibilidad de sustituir a los moriscos por nuevos colonos.

Vocabulario

El vocabulario traduce perfectamente esta evolución. Para designar al minoritario, las autoridades cristianas emplean los siguientes términos: *mudéjares nuevamente convertidos, nuevamente convertidos* (a nuestra sancta fe católica), *nuevamente convertidos de moros, cristianos nuevos, cristianos nuevos de moros, confesos* y *moriscos.* A esta serie hay que añadir los apelativos utilizados en las distintas regiones: *valencianos, aragoneses, granadinos, hornacheros; mudéjares antiguos* (los oriundos de tierras septentrionales antiguamente reconquistadas por los cristianos), *helches o elches* (cristianos renegados o sus descendientes), *gazis* (nacidos en Africa del Norte) y *tagarinos* (los que conocen la lengua española tan bien como la árabe; sinónimo de morisco aragonés).

El término *converso* se aplica a los mudéjares convertidos espontáneamente al cristianismo antes de 1492 y suele reservarse para designar a los judíos convertidos. *Converso* apenas se utiliza: lo he encontrado una sola vez. Más corrientes son *mudéjares nuevamente convertidos, nuevamente convertidos de moros* y *cristianos nuevos de moros.* Son designaciones propias de un tiempo específico, el de los años subsiguientes a las conversiones masivas, en que se hizo necesario deslindar a los futuros *moriscos* de los que pasaban a ser *conversos* y de los que ya eran *cris-*

tianos viejos, precisiones abandonadas hacia 1510, en que basta con decir *morisco* o *cristiano nuevo.*

El término *morisco*

Para Julio Caro Baroja, hay un étimo latino de la palabra morisco *(mauriscus o mauricus)* y otro griego vulgar *(mauriskus),* usados para denominar a los moros. Halló por primera vez la palabra morisco empleada como nombre en 1521. Esto no quiere decir que no se haya utilizado antes, mas no creo equivocarme al afirmar que aparece alrededor de 1520. El texto del 2 de septiembre de 1521 que la menciona es del Ayuntamiento de Baza, y prohíbe a los posaderos servir vino a los moriscos: *Hay muchos inconvenientes, acogiéndose en ellos moriscos e otras personas mal vinientes, donde se emborrachan e rinen e hay cuestiones e los moriscos no entienden en sus haciendas estando todo el día en los dichos bodegones.*



Anteriormente se usaba como adjetivo (en 1500 se habla de los *derechos moriscos* y en documentos de 1512-1513, de *ceremonias moriscas*). El desplazamiento desde el adjetivo al nombre se efectúa precisamente cuando se advierte que el hecho minoritario no es sólo un foco religioso sino algo tan amplio como una civilización distinta. La palabra tiene éxito aunque *nuevamente convertidos* y *cristianos nuevos* sigan usándose con preferencia hasta 1560, aproximadamente. *Morisco* se usa en momentos críticos —por ejemplo, tras la sublevación granadina— y eclipsa entonces otros términos aunque sin borrarlos del mapa. *Nuevamente convertido* queda como arcaísmo, mas no *cristiano nuevo,* de uso generalizado entre los eclesiásticos, escépticos de que las conversiones sean auténticas.

A nivel popular, la palabra *morisco* se impone más temprano porque *cristiano nuevo* no resulta lo suficientemente expresiva para marcar la diferencia que hay entre éste y el *cristiano viejo* o cristiano de toda la vida. *Morisco,* pues, designa al *Otro,* y la Inquisición, tan cercana al pueblo, apenas emplea otro vocablo.

Entre el etnocidio y el genocidio

En definitiva, con las conversiones masivas se persigue simplemente el genocidio, es decir, la erradicación —suave o firmemente realizada— de una manera de ser distinta a la mayoritaria. Durante todo el siglo XVI, se alterna la persuasión con el castigo: se predica el Evangelio y, esporádicamente, se amenaza, buscando siempre la asimilación del morisco. Hacia 1560, cambian las tornas y si antes se iba de la persuasión a la represión, ahora se va de la represión a la persuasión.

El giro es consecuencia del fracaso de la empresa evangelizadora y, al socaire de los nuevos métodos, surgen proyectos orientados por la idea exterminadora: no se piensa tanto en la inmediata eliminación física como en prohibir la reproducción. Para el licenciado Torrijos, sacerdote de origen morisco, si se impedían los matrimonios entre cristianos nuevos, éstos quedarían solteros y sin descendencia. Pedro Ponce de León es más drástico, pues aconseja enviar a galeras a cuantos hombres se encuentren entre los 18 y los 40 años, y, otros, como el obispo de Segorbe, Martín de Salvatierra o el sevillano Alonso Gutiérrez, rotundamente postulan la castración.

Sin poder calcular la influencia de esta corriente radical, sabemos al menos que apenas fue atendida por las autoridades, partidarias de la expulsión como sistema a caballo entre el



Izquierda, morisca principal granadina con ropa de paseo (grabado de Weiditz). Arriba, expulsión de los moriscos en 1609 (grabado popular, siglo XIX)

genocidio y el repudio. La idea no era nueva pues ya el papa Clemente VII en bula de 15 de mayo de 1526, animaba a Carlos I a fijar un plazo para que se convirtieran los moriscos, transcurrido el cual, debía preverse su expulsión caso de no haber querido convertirse. Parece cierto que se pensó expulsarlos a lo largo del XVI y que antes de la sublevación de 1568 había llegado a oídos de los embajadores extranjeros la posibilidad de ejercitar esta medida. Por entonces, el inquisidor Jiménez de Reinoso trataba de justificarla históricamente y, remontándose a tiempos de Cornelio Escipión, que se deshizo de los cartagineses, hallaba una serie de disposiciones sucesivas similares que concluían con el decreto de 1492 de expulsion de los judíos.

¿Fue inevitable la expulsión?

Si tanto el etnocidio como el genocidio pretenden reducir al *Otro* a que deje de ser lo que es —aquél, quiere que se le parezca; éste, que desaparezca—, la expulsión, pese a sus dolorosas secuelas de desarraigo, desintegración familiar o muerte, permitió hasta cierto punto la conservación de la identidad y así fue la medida menos dura que podía recaer en los moriscos. Ahora bien, ¿era inevitable adoptarla?

Hacia 1540, el Consejo de la Inquisición advertía que *las costumbres de cada nación son muchas y asimismo las de los moros, y es cosa dificultosísima y casi imposible desarraigarlas y hacérselas de todo punto olvidar, por lo que parece que sería mejor no hacer caso de aquellas pocas que se ponen en los edictos y hacerles entender que, si no los castigan, es porque no son ceremonias sino costumbres, excepto cuando constase que se hace con dañada intención.*

Los autores de este texto equiparaban la situación de los moriscos a la de los gentiles en la primitiva iglesia cristiana, subrayando que, con el paso del tiempo, las costumbres de aquéllos se habían cristianizado. Era un punto de vista compartido por las elites moriscas. En 1566, sostenía Francisco Núñez Muley que los rasgos culturales de los moriscos respondían a particularidades regionales, al igual que las de los cristianos de Jerusalén, que nadie pensó reprimir. Hubo pues una línea de pensamiento acorde en unificar ambas culturas, enriqueciendo la cristiana con préstamos musulmanes. Pero, en pleno siglo XVI, esta corriente no podía triunfar.

La cultura morisca

Bernard Vincent
Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
CNRS, París

Al hablar de cultura morisca, se piensa en los aspectos religiosos de la misma que suscitaron discrepancias con los católicos. Naturalmente, la cultura morisca es algo más y reducirla a esta exclusiva vertiente no aclara los múltiples factores de oposición que entre ambas civilizaciones hubo y que, rebasando la órbita religiosa, abarcan lo que los textos denominan *ceremonias, costumbres* o, con matiz despectivo, *cosas de la ley de moros*.

Las costumbres nacidas de la religión morisca son tan primitivas que inmediatamente definen al que las practica. Por ejemplo, *las cinco cosas del Alcorán*, el ayuno, las abluciones, la oración, la limosna y la peregrinación a La Meca, al menos una vez en la vida, son hábitos ajenos al cristiano, incluso en aquellas ceremonias que pueden considerarse similares.

El musulmán guarda ayuno los viernes, el Día de los Profetas y durante el noveno mes lunar de Ramadán. Realiza sus abluciones (bien el *tahor,* o purificación completa con agua caliente o bien el *guado,* baño parcial de agua fría), además de cuando el culto lo prescribe, en los casos de nacimiento o muerte. Reza los viernes en la mezquita al escuchar la llamada del alfaquí, durante el Ramadán y en las cuatro grandes fiestas del año: ruptura de ayuno, final del Ramadán, Pascua del Carnero y Athencia. Procede a la circuncisión teóricamente en la primera semana del nacimiento y entierra a sus familiares en el *macaver* o cementerio alejado de la población y sobre tierra virgen.

Otras diferencias

Moriscos y cristianos difieren también en cuestión de comidas y no sólo porque aquéllos tengan prohibido tomar cerdo, beber vino y probar carne de animal no sagrado, sino también porque los moriscos comen poco y menos carne (aunque aprecien el cordero y otros productos de la caza) que pan, verduras y fruta. Según la Audiencia valenciana, los moriscos de la región se alimentan de pan, miel, uvas, pasas o higos, y los granadinos, de acemita —sopa compuesta de trigo tostado a medio moler— y de otra sopa hecha con mijo que se llama addara alarabia. Todos comen los productos de repostería que fabrican con azúcar, miel y almendras, pero, sobre todo, su plato típico es el alcuzcuz. De quien lo toma, se sabe que es morisco, y por esta delación culinaria un tal Juan de Burgos fue llevado en 1538 a la Inquisición de Toledo.

Cristianos y moriscos se distinguen también por la ropa. Un cronista, Aznar Cardona, dice que la indumentaria de los moriscos valencianos —gregüescos los hombres y sayas las mujeres— es ridícula. Los granadinos visten zaragüelles y las granadinas alcandora, una larga camisa de lino o seda, encima de la cual se colocan una túnica llamada marlota y luego la almalafa, una gran tela de lino, algodón o seda de color blanco, y cuya parte superior oculta el rostro de la mujer. Los hombres usan a veces caftán y turbante.

La vivienda morisca, por lo general, es más pequeña que la cristiana y con diferente distribución de habitaciones, pues se atiene a las condiciones de luz y sombra, calor o frío o limpieza y suciedad en que no suelen reparar mayormente los católicos. Estos, además, juzgan inconveniente y perniciosa la costumbre mora del baño, el hábito de teñirse el pelo y la moda de bailar la zambra al compás de gaitas y atabales, así dancen en el atrio de las iglesias, como aseguran los textos que los moriscos hacían al término de las misas oficiadas por el primer arzobispo de Granada, Hernando de Talavera.



Músicos y bailarines moriscos (por Weiditz, *Das Trachtenbuch*, siglo XVI)

Cultura sabia y cultura popular

Distinto idioma también hablan cristianos y moriscos, si bien sería más propio referirse a dialectos al aludir a las variedades de lengua dadas en aragoneses, valencianos y granadinos respecto a un modelo común, la *algarabía,* diferente, a su vez, del árabe. A esta diferenciación contribuyó, según parece, la invasión de mozarabismos de origen latino. Muchos moriscos eran conscientes de la importancia de poseer una lengua propia; Daud, uno de los cabecillas de la sublevación de 1568, se lo dice a los berberiscos: *Los cristianos nos han mandado quitar la lengua arábiga y quien pierde la lengua pierde su ley.*

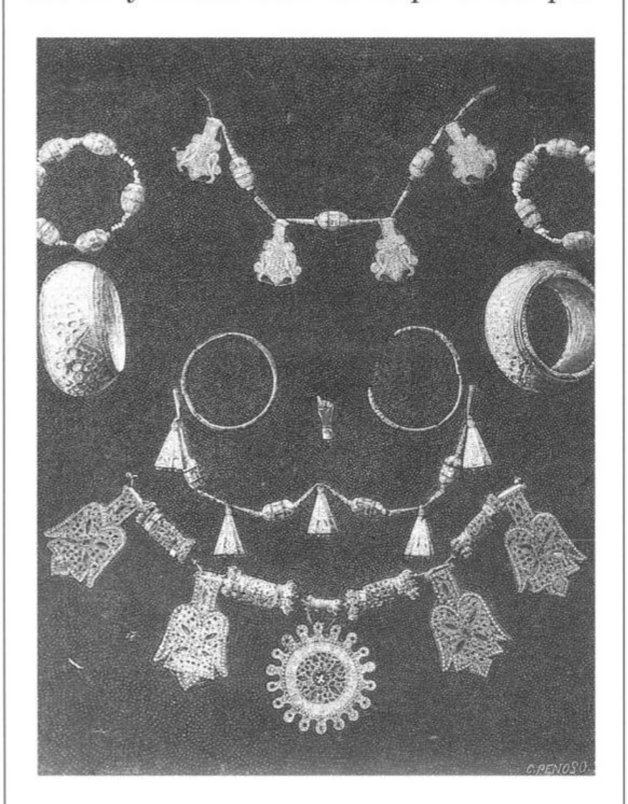
Es, sin embargo, en el terreno del pensamiento donde las discrepancias son más agudas y bien lo intuyeron las autoridades católicas cuando procedieron a una implacable represión de todos los libros musulmanes, excepto los de filosofía y medicina. Una literatura teológica aljamiada se desarrolla, no obstante, a lo largo del siglo XVI: son textos en lengua románica con caracteres árabes en los que se critican algunos dogmas católicos como el de la Trinidad —no se entiende por qué tres personas se reducen a una— o se niega abiertamente el misterio de la Encarnación.

Manuscritos árabes sobre medicina circulan entre la comunidad morisca durante esa centuria, contribuyendo al auge de una ciencia liberal muy apreciada por los cristianos: Pintorete, un doctor morisco, es llamado a la cabecera del doliente príncipe Carlos, hijo de Felipe II y otro médico musulmán, Jerónimo Pachet, sana al rey Felipe III, que decidiría expulsar de España a sus correligionarios. Esta colaboración, sin embargo, se quiebra pronto. A las rencillas entre médicos cristianos y moros se une la leyenda de que no conviene ponerse en manos de un doctor morisco porque busca matarle a uno y la Inquisición acaba interviniendo en el asunto.

Cultura morisca y cristiana chocan en todas sus manifestaciones. Son dos estilos de vida diametralmente opuestos. La organización interior de la casa

morisca y la agrupación de las viviendas en barrios, nada tiene que ver con lo que en este aspecto piensan los cristianos. El uso de baños, letrinas y abluciones, con su exaltación del agua como símbolo de la pureza, es incompatible con el rígido esquematismo de la sociedad dominante, que en ellos ve síntomas de flaqueza o afeminamiento. Molestan a los oídos católicos los gritos —adalides— o cánticos de los entierros o fiestas morunas, hiere su olfato el perfume usual del morisco, al que tacha de insólito y tampoco se acostumbra su vista al habitual color chillón de la ropa mora.

¿Y qué decir de las costumbres de mesa y cama sino lo expresado por



Aznar Cardona?: *Brutos en sus comidas comiendo siempre en tierra, como quienes eran, sin mesa, sin otro aparejo que oliese a personas; durmiendo de la misma manera, en el suelo, en transportines, almadravas que ellos decían, en los escaños de sus cozinas o aposentillos, cerca de ellas para estar más promptos a sus torpezas y a se levantar a cahorar y refocilarse todas las horas que despertavan.* Para un cristiano como Aznar, vivir sentado en la tierra es barbarie, prejuicio que ha llegado hasta nosotros cuando admiramos, de pie, los grandes monumentos musulmanes erigidos para ser vistos sentados.

La supervivencia

¿Cómo pudo sobrevivir entonces la cultura morisca, tan discordante con la cristiana y tan reprimida por ésta? En parte, gracias a los alfaquíes, sus jefes religiosos, encargados de repartir las limosnas y practicar la circuncisión. Doña María de Córdoba, esposa de don Hernando, *el Zaguer*, cabecilla de la sublevación granadina de 1568, declara ante la Inquisición que *en su casa en Juviles avia alfaqui que enseñava la ley de los moros y ella lo oyó con otras personas e ynvocava a Mahoma y las otras moriscas le besavan las manos por ser más principal que ellas y le paresció bien lo que el alfaquí dezía y enseñava de la ley de los moros la qual tenía por buena y que en ella se podría salvar.*

Extremadamente severas con los alfaquíes, las autoridades católicas se apresuran a conducirlos ante la Inquisicion, lo que no resultaba fácil por la protección que les dispensaban los señores aragoneses y valencianos. Piénsese que cuando los moriscos no podían recibir enseñanza del alfaquí, se desplazaban a otros lugares o acogían en su casa a un huésped que les instruyera. De este modo, algunos moriscos castellanos fueron adoctrinados por valencianos o aragoneses. Las clases se transformaban en auténticas veladas, donde se leían y comentaban libros; el primero de ellos, el Alcorán. Facilitaba esta práctica el hecho de que cada creyente debía propagar la fe, al no tener clero el Islam. Según las listas de la Inquisición, los libros que circulaban en estas tertulias eran transcripciones coránicas, sermones, devocionarios y también libros de organización social y de carácter médico o científico.

La transmisión de esta herencia cultural se produce asimismo gracias a la fuerte solidaridad existente entre los moriscos. Como de mantenerse aislados rápidamente perderían su identidad, para impedirlo se apiñaban en comunidades homogéneas, como ocurre en pueblos de Aragón, Valencia y Granada, donde todo el vecindario es morisco, a excepción del cura y del sacristán, o en aquellas zonas prácticamente inaccesibles a los cristianos como Las Alpujarras, cuyos habitantes, regidos por el alfaquí, mantienen impunemente a raya al sacerdote católico.

Entre el caso favorable de una comunidad homogénea similar a las descritas o el desfavorable de un individuo aislado, existen pequeños núcleos moriscos que aun siendo blanco de hostilidades disponen de importantes apoyos en las inmediaciones o constituyen enclaves en territorio cristiano, caso de las poblaciones extremeñas de Benquerencia, Hornachos y Magacela.

Pero el factor más importante en la supervivencia cultural es la familia, linaje agrupado en torno al hombre más anciano, a quien se encomienda la jefatura de la misma. Al menos en el reino de Granada, repartida la gente en barrios, cada uno de éstos corresponde a un linaje y esta engarzadura de territorio y clan proporciona a la familia una coherencia que el matrimonio afianza, vínculo solidario que llega a ser consanguíneo a medida que aumentan las bodas entre primos de un linaje.

A cobijo de miradas extrañas, la familia vive conforme a sus costumbres ancestrales sin miedo a las represalias. De ahí que si uno de sus miembros comparece ante la Inquisición, toda la familia acaba desfilando por el mismo Tribunal. En Arcos (Cuenca), seis componentes de la familia Moraga son perseguidos entre 1559 y 1596 y corren la misma suerte entre 1557 y 1610; en Deza, otros tantos miembros de la familia Hortubia. Seis de la familia Quirate son condenados entre 1560 y 1563 en Laroles (Granada), y cuatro Dorduz, de Granada, siguen idéntico destino en el auto de fe de 1560. Para los inquisidores, esta gente es *de casta y generación de reconciliados.* En uno de los más célebres procesos inquisitoriales valencianos, el de don Cosme Abenemir, también se encarta a su hermano Juan y a su sobrino Jerónimo.



Izquierda, joyas moriscas procedentes del hallazgo del monte del Reyezuelo, Granada. Arriba, moriscos (detalle de la orla de un mapa de Hoefnagle, siglo XV)

Precisamente en esta causa se pone de relieve el básico papel de la mujer como guardiana y transmisora de la herencia cultural. Manifiesta don Cosme Abenamir *que su misma madre le enseñó que creyese y que tuviese un solo Dios y que Santa María era virgen y santa, empero que no era madre de Dios.* En el pueblo valenciano de Sot, un niño francés, empleado por los moriscos como pastor de sus rebaños, es convertido a la fe musulmana por su ama, y en 1546, en Guadalajara, una tal Brianda Suárez reúne a sus vecinos para leerles libros árabes.

En Castilla la Nueva, Valencia y Granada es bastante elevado el por-

centaje de mujeres procesadas por la Inquisición. En noviembre de 1560, de los 83 moriscos condenados en Granada, 35 son mujeres; en febrero de 1566, de los 88 condenados, hay 41 mujeres.

Múltiples factores históricos, geográficos y sociológicos inciden en la pérdida progresiva de la cultura morisca. Uno de ellos es la *taqiyya,* doctrina que permite al creyente musulmán fingir que acepta la fe de la mayoría cuando se encuentra aislado en un medio hostil. Así escapa a la persecución, pero adopta costumbres que insensiblemente le alejan de la ortodoxia islámica.

De este modo, la cultura morisca queda a expensas de la represión, pero no en todas partes por igual. Los mismos cristianos reconocen las sensibles diferencias que separan al morisco granadino del catalán. Durante una visita de la Inquisición a la Hoya de Málaga, en septiembre de 1568, se dice que *es la más reformada de todo este Reyno de Granada,* y en una encuesta de 1587 sobre el área del arzobispado de Tortosa, se asegura que los moriscos de cinco pueblos determinados *son los más christianos viejos*, y los de otros cinco lugares, *quasi como los del reyno de Valencia, aunque algo más disimulados.*



Transmisiones

Los que mejor conservan su cultura autóctona son los granadinos, antes de la expulsión de 1570, y los valencianos; los más olvidadizos, los catalanes y castellanos. En lugar equidistante de ambos, se sitúan los aragoneses. La lengua empleada ilustra bien estas diferencias: en Valencia y Granada se conserva perfectamente el dialecto árabe, incluso en vísperas de las expulsiones, pero en las restantes zonas apenas se habla otra lengua que el español.

Por lo general, los moriscos perdieron los elementos más visibles de su identidad y retuvieron los más íntimos, aquellos que ejercitaban en el interior de sus viviendas, como las oraciones y las abluciones. Mas su labor no fue simplemente defensiva: también transfirieron a la cultura cristiana parte de su patrimonio. Hasta hace pocos años, todavía se veía a las mujeres de Mojácar (Almería) y de Jerez de la Frontera (Cádiz) llevando la almalafa. La repostería andaluza se inspiró en la musulmana, el arte mudéjar sobrevivió a la expulsión de los moriscos, sobrevivieron asimismo el juego de cañas y el arte de montar a la jineta y los cristianos aprendieron, además, bastantes técnicas de albañilería y agricultura de huerta desarrolladas por los moriscos.

¿Por qué conducto estas aportaciones islámicas pasaron a los cristianos? No lo sabemos con absoluta certeza, aunque atribuyamos alguna influencia a la mediación gitana. Pero explicarse, por ejemplo, por qué la zambra reaparece en el siglo XX tras varios siglos de ausencia, es algo más difícil.

En vísperas de su expulsión, muchos moriscos rezaban oraciones que no entendían y el hábil médico del tiempo pasado había degenerado en curandero. Puede decirse que la católica España, alrededor de 1609, no había logrado hacer de los moriscos buenos cristianos, pero sí convertirlos en malos musulmanes.

Mecánica de la expulsión

Pau Ferrer
Historiador

La aprobación, el 9 de abril de 1609, por parte de Felipe III, del proyecto de expulsión de los moriscos valencianos, gestada de antiguo y plasmada en la reunión del Consejo de Estad de 4 del mismo mes y año, desencadenó un rosario de medidas semejantes. Estas afectaron a la totalidad de las comunidades de origen musulmán, más o menos cristianizadas, conllevaron el trasvase de la mayoría de los moriscos al Norte de Africa y la teórica *unidad religiosa* del *Estado territorial* nacido de la unión de Coronas peninsulares.

La expulsión, insinuada y pretendida con anterioridad —Carlos I en 1526 y Felipe II en 1582—, se vio favorecida por una coyuntura internacional propicia, enmarcada básicamente por la firma del Tratado de Vervins (1598), por el Tratado hispano-inglés (1604) y la Tregua de los Doce Años con Holanda (1609). Este cuadro externo que facilitó, pero no motivó, la decisión final, permitió, momentáneamente, relegar a un segundo término los endémicos problemas internacionales para verter todas las fuerzas, navales en especial, en una empresa interior de amplia envergadura.

La expulsión generó numerosos problemas de orden político-jurídico, sin olvidar por ello los teológico-morales que, en apariencia, se planteó la monarquía.

Los jurídico-políticos se centraron en la ilegalidad (contra-fuero) de la medida respecto a los moriscos de la Corona de Aragón, que se salvó debido a la tímida propuesta del brazo militar —¿ficticia?— y a unas proyectadas y futuras compensaciones económicas, especialmente en Valencia, tendentes a favorecer la *crítica* situación económica de los señores de vasallos moriscos.

Los teológico-morales giraron en torno a la incidencia de las medidas de expulsión en los niños moriscos. Para ello se formó una Junta de Teólogos que absolvió de toda responsabilidad al monarca, a la vez que rebajaba el límite cronológico a 6 ó 7 años en función del momento en que se producía la transmisión de los valores culturales y que, en consecuencia, acababa invalidando cualquier política asimilacionista posterior.

La expulsión de la Corona de Aragón

La expulsión se inició con la de los moriscos valencianos, que los coetáneos —sobre todo

Página izquierda, joven morisca en traje de casa (por Weiditz); en esta página, el patriarca Juan de Ribera, impulsor de la expulsión de los moriscos (litografía de la *Historia General de Valencia*, siglo XIX, de García Escolano)

CUADRO I

Número de expulsados y puertos utilizados en el reino de Valencia

Vinaroz	15.208
Moncófar	5.690
Grao de Valencia	17.776
Denia y Jávea	35.780
Alicante	30.780
Vencidos Val de Laguar	11.364
TOTAL	**116.022**

el patriarca don Juan de Ribera— mediante memoriales dirigidos al rey y al Consejo de Estado, habían presentado como la comunidad musulmana más cohesionada de todas las existentes en la Península después de la erradicación de los moriscos granadinos (1569-71), capaz de actuar como *quinta columna* de la armada turca que, no olvidemos, asolaba las costas mediterráneas durante el siglo XVI.

El Bando de expulsión se publicó en Valencia el 22 de septiembre de 1609, por orden del virrey de Valencia, marqués de Caracena. Los embarques se iniciaron inmediatamente en los distintos puertos previstos y fueron coordinados, desde tierra, por D. Agustín Mexía y D. Pedro de Toledo, marqués de Villafranca, comandante de las fuerzas navales. En un plazo de cuatro meses la mayor parte de los moriscos valencianos había abandonado el país, lo que da idea de la envergadura de la operación así como de la magnitud de efectivos dispuestos para ello. De hecho, además de navíos particulares, tanto españoles como extranjeros, se utilizó la casi totalidad de las flotas disponibles.

Si bien la expulsión de los moriscos valencianos, en líneas generales, se llevó a cabo pacíficamente, se produjeron dos revueltas en Muela de Cortes y Val de Laguar, que fueron reprimidas por las fuerzas (tercios de Lombardía) desembarcadas en el reino de Valencia para facilitar la expulsión (ver cuadro I).

La expulsión de los moriscos aragoneses y catalanes se hizo conjuntamente, dado el número reducido de estos últimos (inferior a 5.000). El bando se publicó de forma simultánea en Zaragoza y Barcelona por orden de los virreyes respectivos, marqués de Aytona, de Aragón y duque de Monteleón, de Cataluña, el 29 de mayo de 1610.

El marqués de Aytona trazó un plan de expulsión por vía marítima, con embarques en Los Alfaques, que se modificó desviando parte de los expulsados hacia los puertos del Languedoc a través de los Pirineos. Esta segunda ruta estuvo a punto de fracasar por el cambio de orientación política francesa que siguió al regicidio de Enrique IV de Borbón (1610) y por la actitud intransigente del duque de La Force, salvada mediante una fuerte compensación económica. La expulsión de los moriscos catalanes no fue total, ya que por intercesión directa del obispo de Tortosa, quedaron 1.578 moriscos de diferentes lugares de la ribera del Ebro (ver cuadro II).

La expulsión en el resto de España

La cronología y desarrollo de la expulsión de los moriscos asentados en este amplio marco estuvo en función de su origen:

a) Las comunidades moriscas castellanas de origen mudéjar.

b) Las comunidades moriscas implantadas en Castilla, Murcia y Andalucía después de su erradicación de Granada.

c) La comunidad de los mudéjares de Val de Ricote.

CUADRO II

Número y rutas en la expulsión de los aragoneses y catalanes

	Catalanes	*Aragoneses*	*Total*
Alfaques	3.566	38.279	41.845
Navarra	—	9.825	9.825
Somport	—	12.500	12.500
TOTAL	3.566	60.604	64.170



Asamblea reunida en 1606 para debatir la expulsión de los moriscos (grabado popular del siglo XIX)

CUADRO III

Número y rutas en la expulsión de los del resto de España

	Castellanos Manchegos Extremeños	*Murcianos*	*Andaluces*	*Granadinos*	*Total*
Pirineos	28.030	—	—	—	28.030
Cartagena	15.189	13.552	—	—	28.741
Cádiz	113	—	—	—	113
Málaga	1.000	—	10.991	1.921	13.912
Sevilla	—	—	18.871	—	18.871
Gibraltar	—	—	77	—	77
Almuñécar	—	—	—	95	95
TOTAL	44.32	13.552	29.939	2.016	89.839

La primera orden de expulsión de estos moriscos, segunda de las generales, se redujo a los andaluces, murcianos y a los de la villa de Hornachos. Felipe III la firmó el 9 de diciembre de 1609 y la expulsión se llevó a cabo a principios de 1610 a través de los puertos de Sevilla, Gibraltar, Málaga y Cartagena (ver cuadro III).

Los moriscos castellanos propiamente dichos gozaron de un privilegio especial, a partir de la Real Orden de 28 de diciembre de 1609, por la que se les autorizaba a emigrar a cualquier lugar (no así a los demás, que forzosamente debían dirigirse al Norte de Africa), dejando la mitad de sus riquezas al Tesoro Real. La única restricción que se les impuso fue que, en caso de llevarse a sus hijos menores de siete años debían dirigirse a un país católico.

Estos utilizaron la ruta de los Pirineos para ir a embarcarse a los puertos del Sur de Francia, previo control en la ciudad de Burgos. Dicha opción y ruta fue utilizada por 16.713 personas. Sin embargo, la nueva orientación



política francesa originó, después de mayo de 1610, un cambio de itinerario con destino al puerto de Cartagena.

El 10 de julio de 1610, Felipe III trastocó la libre opción anterior por una orden de expulsión que afectaba a todos los moriscos de ambas Castillas, Extremadura y La Mancha, siendo dirigidos a Cartagena para su embarque (ver cuadro III).

La última comunidad expulsada, después de varias dilaciones, fue la de los antiguos mudéjares de Val de Ricote, en diciembre de 1613, aunque su suerte se decidió en la encuesta que por encargo de Felipe III verificó don Luis Fajardo en 1611.

Balance

El Consejo de Estado con el consentimiento del monarca, en la reunión del 20 de febrero de 1614, dio por finalizada la expulsión de los moriscos. La documentación, hasta ahora exhumada, cifra el total de expulsados en unos 270.000, que los historiadores redondean en 300.000 moriscos. La mayoría fue desembarcada en el Norte de Africa, aunque se han encontrado rastros poblacionales moriscos en casi todos los países ribereños de la cuenca mediterránea e incluso en América.

Arriba, detalle del embarque de moriscos en el Grao de Valencia en 1609 (anónimo, colección Juan Tormo). Derecha, Felipe III (detalle, por Pantoja de la Cruz, colección Argentaria, Madrid)

Otro aspecto a destacar es, contrariamente a lo que algunos historiadores han creído, la asincronía entre el número de expulsados y el total de la población morisca peninsular, por dos motivos:

1. La fuerte corriente emigratoria, difícil de evaluar, anterior a la expulsión, y
2. La imperfección de la expulsión, ya que muchos moriscos escaparon a la expulsión merced a informaciones fraudulentas de cristianos viejos.

El caso valenciano

James Casey
Profesor de Historia Moderna
Universidad de Norwich, Inglaterra

Al referirse a Valencia, la región más afectada por la expulsión de los moriscos, dice Jaime Bleda, en 1618: *Casi ya no se echa de ver la ausencia de los moriscos, ni quanto a la cosecha del trigo, ni otras de importancia*. Siete años antes, en cambio, Gaspar Escolano lo veía de otro modo: *No se puede contar la ruina de los lugares del reyno y cuán yermos y despoblados han quedado con la transmigración de los moriscos y la dificultad que se siente en poblarlos.*

A escala peninsular, apenas tiene significación la expulsión de los moriscos: son unos 272.140, según Lapeyre, frente a una población de casi ocho millones y medio, y, aun suponiendo que fueran más los desterrados, no rebasaron probablemente el 4 por 100 del total. A escala regional, por el contrario, es mayor el impacto, ya que en Aragón y Valencia representan el 15 y 30 por 100 de la población respectiva, con lo que el país valenciano pierde la tercera parte de sus habitantes y no se recuperará de semejante pérdida hasta mediados del XVIII, según podemos apreciar en el censo de familias.

En el conjunto español, Valencia es el *reino despobladísimo* del que habla el marqués de Castel Rodrigo en 1691. Despoblación más acusada en el monte: Chiva, nos dice Cavanilles, se convirtió *en bosque silvestre y guarida de fieras*. La inmigración posterior no suple esta deficiencia: castellanos y aragoneses se establecen en los pueblos del interior lindantes con la meseta; algunos mallorquines y los genoveses traídos por el VII duque de Gandía, cuñado del príncipe Doria, se instalan en La Marina, y un puñado de franceses acude a las antiguas aljamas a trabajar como herreros, molineros o criados del señor del lugar. La mayoría de los nuevos pobladores procede del mismo reino y, en buena parte, de la misma comarca.



Pero esta despoblación no obedece exclusivamente al éxodo morisco, sino que influyen también otros factores previos: desde 1590, se ha estancado el número absoluto de habitantes en los pueblos ocupados por cristianos viejos, fenómeno precedido por el estancamiento del número de nacimientos veinte años antes en lugares como Algemesí, Chelva y Pedralba y, desde 1585, en Pego y Cocentaina, algo que en las zonas marítimas, ajenas a los típicos vaivenes de la coyuntura agrícola, no se registrará hasta mucho tiempo después: en 1610 en Alicante, y en 1630 en Denia, aunque ésta disfrutó de especiales prerrogativas durante la privanza de su señor, el duque de Lerma, entre 1598 y 1618. En

cualquier caso, no existe repoblación posterior, bien por falta de inmigrantes, bien por el escaso incremento de la natalidad de los autóctonos.

Malthusianismo y economía

La llegada de inmigrantes a las antiguas aljamas (1610), no contribuye a elevar el ritmo de nacimientos (y esto pasa en Pedralba, Domeño y Ondara) en los veinte años siguientes. Es a partir de 1630 cuando se inicia un ascenso que, con algunos baches, no se interrumpirá hasta 1680: 23.045 familias moriscas habitan en aljamas (sin contar los arrabales de ciudades de cristianos viejos) en 1609; en 1646 hay 8.344 familias de pobladores, y 13.044 en 1692. A finales de siglo, por tanto, estos lugares despoblados han recuperado la mitad de sus antiguos efectivos; mientras tanto, las curvas de nacimientos vuelven a subir en los viejos centros de población; en Alicante desde 1635, desde 1640 en Torrente, desde 1650 en Chelva y desde 1670 en Algemesí y Cocentaina, el crecimiento se sostiene por espacio de una generación, para recaer de nuevo.

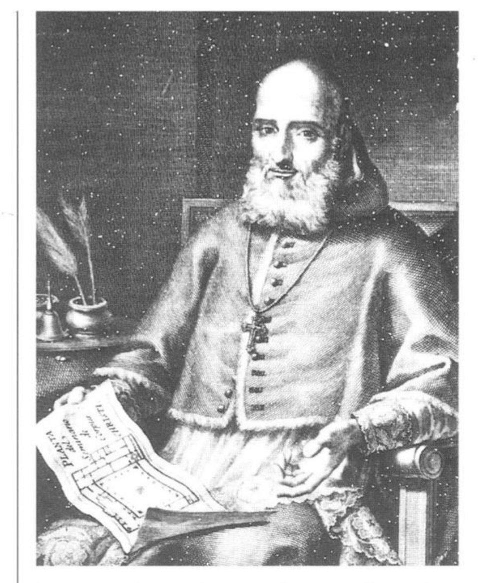
De ahí que la demografía valenciana del 600 era compleja, trastornada por fluctuaciones al alza y a la baja y, de alguna manera fiel a una especie de malthusianismo latente cuya dependencia de otros nexos fue reseñada por el gran geógrafo levantino Cavanilles, *Nuestra especie aumenta o disminuye siempre en razón de los frutos.*

En Pedralba, por ejemplo, donde la tierra no escasea, la crisis poblacional se mitiga ya que abundan los matrimonios jóvenes y un 60 por 100 de los hijos sobrevive hasta ser adultos. Lo mismo pasa en aquellas ciudades dedicadas al comercio, como Alicante, puerto de obligatoria escala para mercaderes holandeses o ingleses o, en aquellas zonas como Torrente, *de los lugares más populosos y más nobles de los que ay en el Reyno*, conforme a un testimonio de la época, debido a la fertilidad de su suelo, a su proximidad al mercado de Valencia capital y a una agricultura de grandes propietarios que invierten en el campo.

Así que, dejando a un lado la incidencia que pestes, hambres y guerras promoviesen, frustrando los esfuerzos de los valencianos para colmar las lagunas dejadas por la expulsión de los moriscos, el descenso de población se enmarca en un contexto socio-económico en el que debe investigarse si la expulsión quebró de tal modo la economía valenciana que impidió la recuperación demográfica.

Para el gran historiador norteamericano de la economía española, Earl J. Hamilton, el éxodo morisco no supuso incidencias notables, pues en la región más afectada, Valencia, no alteró la curva de precios y salarios. Esta deducción no es correcta: Valencia se abastecía de productos foráneos (el pan venía desde Sicilia, Africa del Norte o Aragón; la carne y la lana, desde Castilla; el lino y la seda, de la huerta valenciana situada bajo las murallas de la ciudad y poblada, prácticamente por completo, de cristianos viejos), por lo que sus habitantes nada echaron en falta a raíz de la expulsión de los moriscos. Solamente el carbón, que procedía de los montes circundantes donde residían los moriscos, escaseó en el invierno de 1609 y hubo de pedirse provisión a Tortosa.

En cambio, en otros puntos de la geografía valenciana, sí se notó su ausencia: *Por la expulsión de los moriscos deste condado* —Cocentaina, 1624— *y del Reyno de Valencia, generalmente cesaron todos los tratos o, a lo menos, lo principal dellos.* Formaban los moriscos casi la tercera parte de la población de Cocentaina, y en sus oficios de pastores, jornaleros o arrieros, se constituían en artífices de la prosperidad de la villa, centrada en la manufactura de lana de toda esta zona. Más allá del Júcar, por lo general, con predominio de población morisca, la economía se debilitó e incluso en los puertos de Alicante y Denia, y en los mercados y grandes centros de manufactura de lana del interior, como Alcoy, Bocairente, Onteniente y el mismo Cocentaina, aunque con mayoría de cristianos viejos, los transportes y otros servicios auxiliares eran proporcionados por los moriscos, integrados a su vez en la economía de los cristianos; así el caso de Jerónimo Millini, cabecilla de los sublevados de la sierra de Bernia, de profesión molinero y esquilador de ovejas, según Escolano, durante tres meses del año.





Izquierda, los moriscos suplican a Felipe III que revoque la orden de expulsión (por Edwin Long, *La Ilustración Española y Americana*). Arriba, el patriarca san Juan de Ribera (grabado del siglo XVII)

La decadencia se extiende también a la llanura, donde las cosechas de la huerta del Júcar dependían del trabajo eventual de los moriscos. En Algemesí, rico pueblo sedero bastante alejado de la zona de directa influencia morisca, las cosechas de la hoja de morera, allá para 1639, *no son lo terç de lo que solien.* En otros pueblos de la huerta, de mayor huella morisca, como Gandía, Oliva y Játiva, la desorganización de la agricultura es más inmediata. Antes de la expulsión de los moriscos, el duque de Gandía contrataba jornaleros en el mercado libre

para cavar sus viñas o recoger el trigo por cuatro o cinco sueldos al día. En 1610, no encontraba a nadie que quisiese hacerlo por menos de ocho sueldos: *No se hallava un segador por mucho precio* —nos cuenta Fonseca— *y muchos trigos de la Marina, hazia la parte de Denia, se perdieron por falta de jornaleros.*



Tapada morisca (grab. *Gli Habiti di Spagna*)

La agricultura

La curva de diezmos —fundamental para conocer la producción agrícola— alcanza en Valencia su punto álgido en 1570 y después se estanca: ha concluido la etapa de colonización de tierras baldías y comienza otra en la que envidia el cristiano las propiedades de los moros: *Son muchos y buenos los lugares que ellos poseyan* —comenta exageradamente Aznar Cardona— *y no los cultivavan casi para cosa de sustancia.*

Este deseo de tierra de los cristianos y el bajo nivel de desarrollo de la agricultura morisca hizo pensar a los propagandistas de la expulsión, como Bleda y Aznar Cardona, que no acarrearía graves trastornos el destierro de los moriscos. Desde luego, los moriscos disponían de muy pocos aperos de labranza (20 bestias para tirar del arado en Villamarchante entre 126 familias; 24 para 250 familias en Sierra de Eslida, y de 25 a 30 animales para 415 familias en Vall de Uxó). Mas como eran muy pobres los nuevos pobladores —*desecho y escoria del mundo,* según Fonseca—, no mejoró el panorama y, a tenor de los diezmos, la producción agraria descendió en Valencia casi tanto como la población: un 30 por 100. Además, cuando alrededor de 1620 comenzaron a descender las curvas de nacimientos, también descendieron los diezmos, hasta tocar su punto más bajo en 1640, con lo que al estallar la revuelta de los catalanes, el campo valenciano producía poco más que en tiempo de Carlos V. Luego empezaría en Valencia y Cataluña la recuperación, auténtica edad de oro, bajo la monarquía de Carlos II, *el mejor rey que tuvo España* en palabras del catalán Feliu de la Penya.

Así pues, no cabe culpar exclusivamente a la expulsión de los moriscos de la decadencia agraria: se perfilan dos crisis, la *malthusiana,* de 1570 y la de 1620-1640, esta última desencadenada por una serie de desastrosas cosechas provocadas por una alternancia de inundaciones y sequías. *La clemencia de los cielos* —afirma el pueblo de Torres Torres en 1631—, *por nuestros pecados no acude como solía.*

Con la expulsión, desaparece del campo por un cierto tiempo la figura del gran terrateniente (los Baya Mallux de Valdigna, los Acen, Commixi y Xep de Játiva, los Ben-Alí de Llauri). Política consciente de la monarquía, deseosa de fomentar la población *que tan conveniente es al servicio de Dios y nuestro*, según Felipe III, es la relativa igualdad en el reparto de las tierras moriscas, aunque para las 8.344 familias de pobladores, los lotes de distribución

apenas alcanzaban al sustento de los nuevos poseedores. De ahí que el agente del duque del Infantado sostuviera que la política real de colonización era errónea, *porque los pobladores no tienen hazienda para sacar 50 ó 100 cayzadas de tierra en el monte como los terratenientes... y los pobladores morirían de hambre si les faltasen entre año los jornales de los terratenientes,* añade en tono apocalíptico.

Cuando llega la crisis de 1620-1640, muchas familias venden sus propiedades a la nueva elite rural y así, en los catastros de 1660 y 1670, el 10 por 100 de las familias más ricas de Oliva, Segorbe, Alberique y Valdigna poseen el 30 ó 40 por 100 de la tierra. Es esta elite, quizá, la que influye en la recuperación de la agricultura bajo Carlos II y la que más molesta a los señores feudales: no se debe al azar que la gran revuelta campesina, la Segunda Germania, estalle en los años algo más prósperos de 1693 y no en los 1630 a 1640.

Rentas y réditos

Otro factor desencadenante del derrumbe de la economía agrícola tras la expulsión lo constituyen las nuevas obligaciones feudales. En Vall de Uxó, el duque de Segorbe recauda más de menos habitantes: 5.034 libras en 1640 frente a 3.363 en tiempo de los moriscos. Pero Vall de Uxó no es un caso muy típico. La expulsión supone la generalización de los censos en especie. Sin embargo, en algunos casos, la tasa de participación de las cosechas tiene que ser rebajada (del tercio al sexto de los granos en el marquesado de Lombay, por ejemplo), o bien la introducción de censos en especie viene compensada por la renuncia por parte del señor a *muchos otros pechos y servidumbres* (Cocentaina), o —lo más frecuente— los nuevos derechos, aun siendo fuertes, no pueden paliar la baja masiva de la población de sus Estados: *Lo que resulta de las averiguaciones y diligencias que se han hecho, es que sin duda son poquísimos los dueños de lugares que en aquel Reyno fueron de moriscos que no ayan recevido daño notable en sus haziendas por la expulsión, si bien son mayores los de los unos que de los otros, y algunos son temporales y otros perpetuos.* Como regla general puede decirse que aquel señor que recaudaba la mitad de lo que cobraba antes de la expulsión, estaba bien parado, ya que muchos tenían que contentarse con la tercera parte o menos.

¿Y las compensaciones del Gobierno a los señores? Las tierras de realengo que recibieron se valoran en 85.799 libras, regalo importante para determinadas familias —los Vivas de Cañamas en el campo de Sagunto, por ejemplo—, si bien afectó poco a la distribución de las tierras en la totalidad del reino. Algunas concesiones se efectuaron con cláusulas restrictivas: la tierra no pasaba al señor en plena propiedad, tenía que darla en enfiteusis a sus campesinos o ceder parte de los beneficios a sus acreedores. De ahí que las enajenaciones de realengo fuesen tan marginales como las cien mil libras procedentes de la venta del realengo y distribuidas entre los nobles víctimas de la expulsión. Entre tierras y dinero, unas 60 de las 157 casas señoriales de Valencia sacaron algo del rey. En la mayoría de los casos, no era mucho. Las rentas del conde de Castellar, por ejemplo, después de 1609, bajaron de 13.000 a 1.050 libras anuales. Las siete mil libras que recibió de Felipe III debían ser invertidas y no podía hacerlo a más del 5 por 100 de interés, con lo que si sacaba 350 libras anuales podía considerarse satisfecho, por más que esta cantidad no le resarciese de las pérdidas.

La baja de las rentas señoriales después de 1609 afectó mucho a toda esta clase de acreedores que habían prestado dinero en forma de *censales* a la aristocracia: de las 878.000 libras que cobraban los 157 señores feudales en forma de rentas antes de la expulsión, unas 280.000, o sea, el tercio, pasaban anualmente a manos de sus acreedores. Juan Reglá señaló hace tiempo que el conflicto entre señores y acreedores fue una de las más graves consecuencias de la expulsión. El triunfo de los primeros orientó la evolución de la sociedad valenciana, eliminando una clase burguesa cuya ausencia durante la Edad Moderna fue decisiva para distanciar al País Valenciano de su hermana Cataluña.

Los grandes gozaban de las venta-

jas de su influencia en la Corte. El mismo duque de Lerma, hijo de una tía del VII duque de Gandía y llamado *tío* en la correspondencia de los Borjas, *offreció hacer maravillas*. El duque de Mandas recibía ayuda del poderoso duque del Infantado, miembro del Consejo de Estado, *por avernos criado juntos en casa del señor marqués de Mondéjar, su padre y mi tío*. Pero esta red de mafiosos no era todopoderosa: había unas reglas, unas leyes y hasta unas fuerzas políticas que respetar.

También los acreedores valencianos tenían su peso político: *La mayor parte dellos* —dice un coetáneo— *no son pobres menesterosos ni vergonzantes, sino comunidades y personas que lo passan bien*. Paradójicamente era la misma clase nobiliaria mezclada con los ricos patricios ennoblecidos de la ciudad de Valencia la que engrosaba el núcleo importante de los acreedores. Ello nos ayuda a explicar por qué era el Estamento Militar —la asamblea de la nobleza— el que encabezó la lucha contra la reducción de los censales en 1617 y 1622. Nos explica también por qué el gobierno de Lerma y Olivares no pudo otorgar mayor concesión a la mayoría de los señores endeudados que reducir la tasa de sus intereses del 6,6 al 5 por 100 (concesión no muy espectacular si tenemos en cuenta que la tasa inferior ya se había adoptado oficialmente en Castilla desde 1607). La única intervención global del gobierno en la cuestión —los asientos de 1614—, no satisfizo a los señores endeudados y aun con la reducción del tipo de interés, la tercera parte de los señores —unos 47—, imposibilitados de pagar sus *censales* a partir de 1614, solicitó ayuda. Ese mismo año, Lerma concedía la máxima protección legal posible a los 14 más arruinados: sus propiedades fueron *secuestradas* —es decir, puestas bajo la administración de la audiencia—, se les asignó una pensión, se abonaron anticipadamente los costes de administración y rentas de sus familias —hermanos, primos, cuñados— y el resto, si es que quedó algo, fue a parar a los acreedores.

El llamado *secuestro y alimentos* era inevitable, una vez que el Gobierno rehusó enajenar y vender los mayorazgos, *miembro más principal y apoyo más firme de la dignidad real*. Sin recursos financieros, pero intocables gracias a la protección regia, las grandes propiedades, quedaron secuestradas o sometidas a concordias o acuerdos con sus acreedores. Ventaja de estas concordias sobre el secuestro era permitir reservar al dueño una parte de la cantidad destinada a los acreedores para redención del capital. Según se observa en los libros de cuentas de los duques de Gandía y Segorbe,



Arriba, moriscos valencianos contemplan el exorcismo de un endemoniado (detalle del retablo del maestro del Griu, siglo XV, Museo de Bellas Artes de Valencia). Derecha, morisca en ropa de casa (por Weiditz)

éstos pudieron absorber a lo largo del siglo gran parte de sus deudas familiares. Con menos renta, los Borja tenían en 1700 casi tanto dinero disponible para sus gastos personales como antes de la expulsión. En este sentido, podemos hablar del relativo triunfo de la vieja aristocracia feudal en la Valencia del 600.

La sociedad urbana

Como bien dijo Reglá, los acreedores acabaron pagando la cuenta de la expulsión. Fueron graves las consecuencias para la economía urbana. En primer término, la baja de los censales y de las rentas feudales dejó a la clientela de las manufacturas valencianas



sin dinero para comprarlas. *Essent tan gran com es la falta del diner de los que vihuen de ses rendes* —afirmaron los jurados en 1624—, *procura cascu acomodarse lo millor que pot y excusar gastos en vestir y menjar tot lo possible,* —añade— *de tal manera que molts de dits oficials (los artesanos) van demanant almoyna y acudixen als monestiers* —termina— *a demanar lo sustento dels pobres.*

En segundo lugar, el encarecimiento del crédito, no sólo necesario a los aristócratas sino al honesto artesano. Según comprobó la Audiencia en 1639, en cuanto al censal *el haverse perdido del todo casi este género de contrato y tan (...) comúnmente haverse substituido en su lugar el del cambio, que es de tanto mayor graveza*. Efectivamente, la letra de cambio, préstamo a corto plazo de unos meses o un año, se vendía al 19 por 100 anual —tasa de interés que el Gobierno trató de rebajar al 10 por 100 en 1619, sin mucho éxito—, y no fue hasta Carlos II en que se consiguió una tasa más razonable. Pero durante la monarquía de Felipe IV, el crédito escaseó mucho en Valencia, lo que debió influir en el hundimiento de las manufacturas de lana y seda después de 1620.

Además de esto, la incidencia de la descapitalización del campo sobre la industria: *item, la major part dels mercaders y homens de negocis estan empleats en los arrendaments de tots los dits pobles* (de moriscos) *y dels fruyts y emoluments de aquells y dels delmes y primicies de dits fruyts*. Como constató Vilar para Cataluña, una parte importante de las inversiones en la industria del Antiguo Régimen procede del campo, del provecho extraído por los arrendadores de los diezmos y rentas feudales. Al caer en picado estas últimas después de 1609, cayó también el capital disponible para los gremios de la seda y la lana, que no podían nutrirse de las materias primas indispensables para su oficio.

En consecuencia, aunque fuesen los moriscos una raza de campesinos, habitantes de los terrenos más aislados y pobres de Valencia, se habían integrado en la economía cristiana y no tanto por los intercambios directos —aunque según comarcas, éstos fueran importantes—, sino, sobre todo, por el volumen de capital que inyectaban en el circuito bancario a través de las rentas que abonaban a sus señores y a la Iglesia.

De este capital, la economía urbana fue incapaz de prescindir entonces, y su hundimiento, retrasado hasta 1620-1630, contribuyó al posterior hundimiento de la población y producción del campo. Mas no toda la culpa debe achacarse a la expulsión: el estancamiento de nacimientos y diezmos desde 1570 y la mala coyuntura internacional del siglo XVII, especialmente el derrumbe del comercio sevillano con América hacia 1620, que de manera indirecta, afectó a Valencia, deben asimismo invocarse. Es posible que aun sin la expulsión de los moriscos no hubiese escapado Valencia al estancamiento agrícola y a la creciente competencia de la industria sedera francesa, por no citar más que dos factores de la decadencia del país. Pero en cualquier caso, la expulsión de los moriscos en tan crítica época supuso la puntilla.

Los moriscos y la cultura norteafricana

Julio Samsó
Catedrático de Estudios Arabes e Islámicos. Universidad de Barcelona

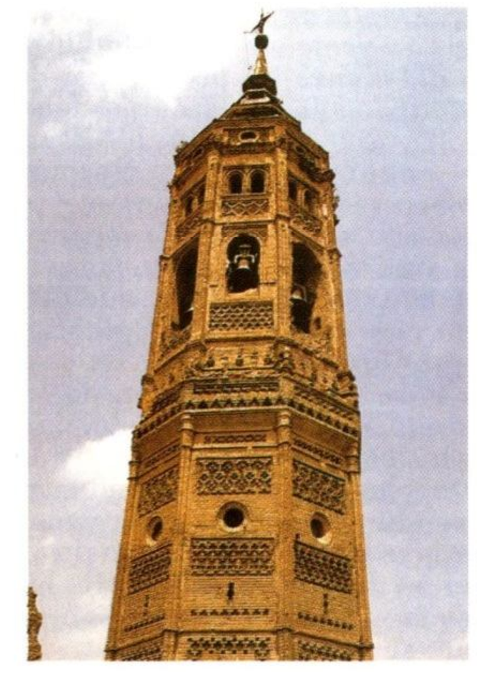
Tradicionalmente se ha considerado —y esta idea sigue aún vigente— que la historia cultural de los países árabes en general, y de los magrebíes en particular, tiene su último momento de esplendor en el siglo XIV, gracias a la obra del gran historiador y filósofo de la historia Ibn Jaldún (m. 1406). A partir de aquí seguirá una larguísima decadencia en que no surgirá ninguna figura de prestigio: la cultura norteafricana permanecerá desconectada de Europa hasta el siglo XIX y languidecerá debido a la falta de elementos nuevos que la vivifiquen. El mundo norteafricano pasará, pues, directamente de una larguísima Edad Media a la Edad Contemporánea y esta última le será impuesta por la colonización europea.

Excepciones

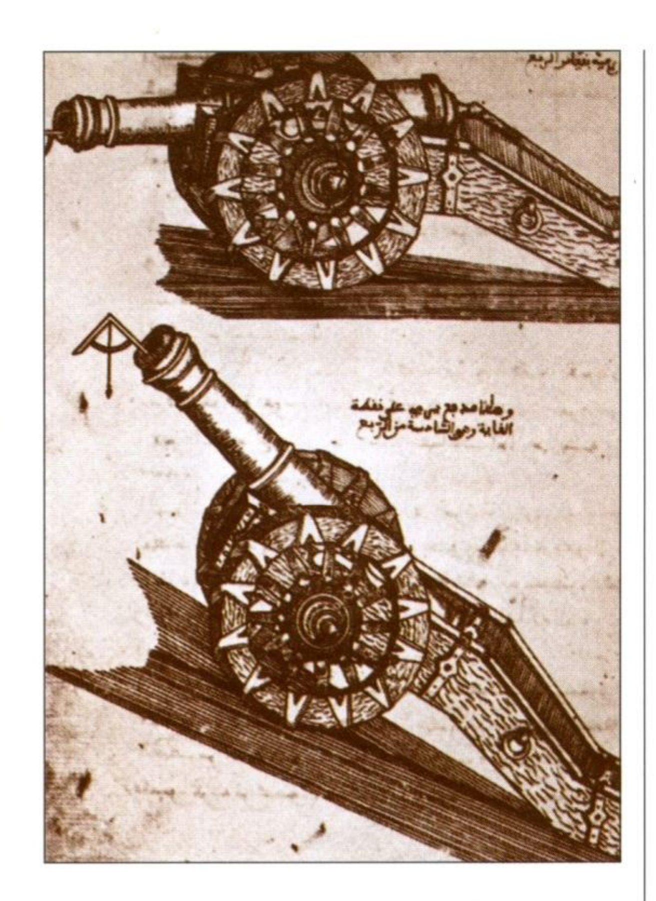
Si bien lo anterior parece exacto en sus líneas generales, existen excepciones a este proceso de descomposición / aislamiento cultural de los países situados en la ribera meridional del Mediterráneo. Una de las más notables es la que se produce como consecuencia de las migraciones de los moriscos españoles al Norte de Africa a lo largo del siglo XVII.

A partir del siglo XI se señalan influencias culturales hispanoárabes en el Magreb y en el Oriente islámico, dado que en este siglo la cultura andalusí alcanza su plena madurez. En lo que respecta a Túnez —país del que hablaré con particular insistencia en este artículo— el siglo XIII marca el comienzo de un período de *moda española:* se producen inmigraciones de letrados andalusíes, los jefes de las cancillerías —especie de ministros de asuntos culurales de la época— pasan con facilidad de Túnez a Granada, y viceversa, los viajes de estudio emprendidos por hombres de letras y científicos hispanoárabes hacia Oriente tienen con frecuencia una estancia obligada en algún país del Magreb, etcétera. A partir de la conquista de Sevilla en 1248 puede señalarse una auténtica migración de cerebros españoles a Túnez: entre ellos se encontrará el matemático Al-Qalasadi (1412-1486), uno de los primeros autores que utilizan un simbolismo algebraico bastante generalizado.

Estas relaciones se intensificarán considerablemente en el período morisco: los moriscos serán en Túnez —como en otros países de Africa del Norte— embajadores no ya de una cultura hispanoárabe muerta, sino de una nueva cultura fundamentalmente española y renacentista, aunque en ella asome el sustrato andalusí. Sabemos que el morisco inmigrante se cree superior, racial y culturalmente, al indígena tunecino. Funda nuevos núcleos de población o vive en comunidades semiautónomas, rechazando los matrimonios *mixtos* con los tunecinos de origen.



Izquierda, torre mudéjar de la iglesia de San Andrés, Calatayud; derecha, ilustración del *Tratado de Artillería,* de Ibrahim ben Gamín Arribas (Biblioteca Nacional de Túnez)

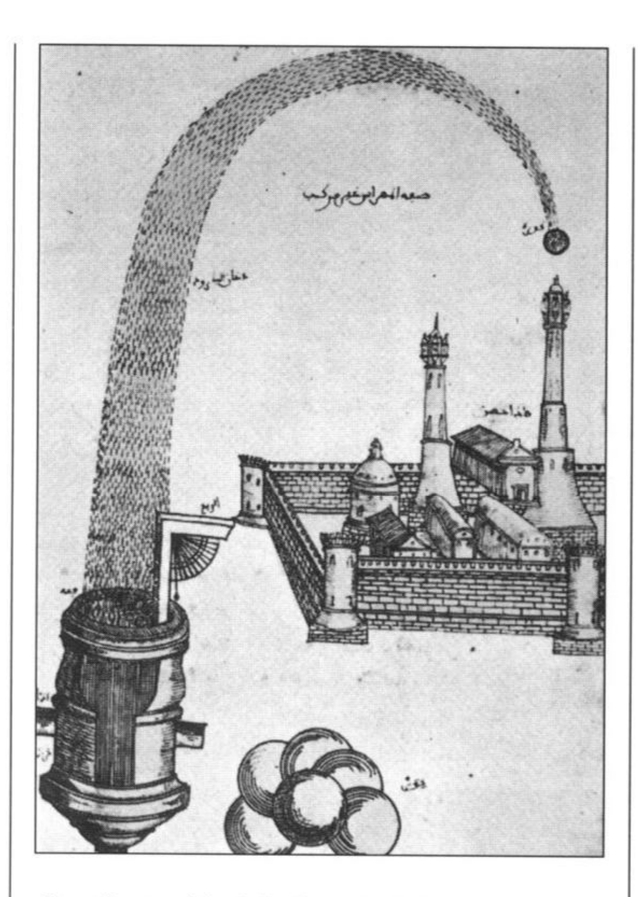


Todavía hoy cree distinguirse somáticamente de su compatriota de ascendencia distinta y conserva orgullosamente su apellido hispánico: es el caso del poeta tunecino Abd al-Razzaq Karabaka (m. 1945), quien no sólo se declaraba oriundo de Caravaca (Murcia), sino de una familia dedicada a la fabricación de *shashiyas* (el cubrecabezas nacional), la típica artesanía del morisco tunecino.

Influencia literaria y artística

El morisco conservó su lengua castellana hasta bien entrado el siglo XVIII. Junto con la lengua, introdujo en Túnez una literatura en lengua castellana, heredera directa de la aljamiada de la que se distinguía por el uso del alfabeto latino en vez del alfabeto árabe: ello se debe, probablemente, a la desaparición del medio hostil que requería el uso de una grafía exótica. Evidentemente, el morisco autor de esta literatura, como antes el morisco aljamiado de la Península, ha asimilado la literatura del Renacimiento y Siglo de Oro español: un ejemplo clarísimo lo tenemos en una novela simbólica escrita por un morisco anónimo emigrado a Túnez, en la que, si bien hay elementos procedentes de la tradición musulmana (una descripción del Infierno, por ejemplo), lo que llama más poderosamente la atención es la proliferación de elementos literarios hispánicos: aparecen Venus y Cupido, hay referencias al comercio con el Perú, se describe un teatro y se alude a la representación de comedias, se cita a Garcilaso *(Egloga III* y *Sonetos),* a Lope (el autor conoce *El último godo, Mudanzas de la Fortuna, La serrana de la Vera, El animal de Hungría, La hermosura aborrecida, La Arcadia* y algunos sonetos), al Romancero, a Góngora y a Quevedo *(Las zahurdas de Plutón* y *Rimas Sacras).* Igualmente el morisco toledano Juan Pérez (alias Ibrahim Taibili), que emigró a Testour (Túnez) en el momento de la expulsión, es autor de un poema en 5.000 versos (que son octavas reales), así como de una serie de sonetos dedicados a Mahoma, al mismo tiempo que se muestra un excelente conocedor de los libros de caballerías —que desprecia— y del *Quijote,* ya en 1604. El conjunto resulta, pues, muy revelador del grado de asimilación de la cultura hispánica al que habían llegado algunos moriscos en la primera mitad del siglo XVII.

En otro terreno pueden señalarse numerosos rasgos hispánicos en la arquitectura de una ciudad morisca tunecina como Testour. En ella llama la atención la yuxtaposición de plantas mixtas en los minaretes de las mezquitas: así, en la mezquita antigua, aparece una planta cuadrada inferior y una octogonal superior como en numerosos campanarios aragoneses y castellanos; en esta misma mezquita la disposición de los ladrillos recuerda a la arquitectura toledana (Cristo de la Luz y Puerta del Sol). La Gran Mezquita de Testour tiene, por otra parte, un minarete constituído por una torre cuadrada sobre la que se alzan dos torres octogonales y en ella aparece un reloj (algo que no parece encontrarse en ningún otro minarete de todo el mundo musulmán). Del mismo modo, también en la Gran Mezquita, las cúpulas son de origen español y hay una sala de oración con motivos decorati-



Otra ilustración del mismo tratado

vos renacentistas, etcétera. Queda claro que estas influencias no se reducen a Testour y que es frecuente la decoración hispánica en los palacios tunecinos en los que los moriscos parecen haber contribuido a la difusión de la cerámica (azulejos), así como de la técnica del yeso esculpido y del capitel hispano-morisco.

Tradicionalmente también —aunque esto está siendo discutido en época reciente— se han querido ver influencias andalusíes o moriscas en el desarrollo de ciertas técnicas agrícolas y de irrigación: se habla, por ejemplo, del cultivo del manzano y del olivo, de la sericultura, de molinos de agua y de viento y de la aparición de cultivos de origen americano (maíz, tomate, ciertas variedades de judías verdes, pimiento, etcétera.); estas presuntas influencias habrían dejado sus huellas en el léxico tunecino a través de los correspondientes hispanismos. Por otra parte un calendario tunecino, fechado en 1820 y que contiene datos agrícolas, astronómicos, astrológicos y dietéticos (una especie de *Zaragozano*) está claramente emparentado con otro calendario granadino del siglo XV o XVI y, curiosamente, contiene un reducido santoral cristiano que puede explicarse por influencia morisca. Se han señalado también influencias moriscas en la cocina tunecina, en el desarrollo de la artesanía textil y, muy particularmente, en la fabricación de la *shashiya* a la que ya he aludido.

Trasvase científico

Quisiera insistir, por último, en las repercusiones que estas corrientes culturales tienen en la historia de las ciencias y de las técnicas. Ultimamente se va adquiriendo conciencia de que el mundo árabe, y especialmente el norteafricano, no fue impermeable a las novedades científicas y técnicas que van apareciendo en Europa a partir del siglo XV. Así, aunque un interesante libro de García Ballester ha señalado que el médico morisco peninsular se forma de acuerdo con los cánones tradicionales de la medicina árabe, el mismo autor observa que son frecuentes los casos de lo que denomina *reflujo de la escolástica*, o sea asimilación, por parte del médico morisco, del saber médico escolástico europeo.

Como continuación a este mismo fenómeno se explicaría el hecho de que Paracelso (1493-1541) hubiera sido traducido al árabe y de que manuscritos de estas traduciones se conserven en Túnez. En 1610 un renegado portugués, Sebastián Páez de la Vega, que ha hecho una carrera política relativamente brillante en el reino de Fez pero que, deseando reintegrarse a la cristiandad, huye y desembarca en la isla de Lanzarote donde es interrogado por la Inquisición, es perfectamente consciente de la importancia que el morisco expulsado tiene como transmisor de técnicas de guerra. Declara que los moriscos en Berbería *por ser tantos y tan engañosos, que podrán hacer danno, así por ser la gente tanta como porque sabían labrar fustas, escopetas y pólvora*.

Si, por otra parte, en el siglo XVI la mayor parte de los cañones de la ciudad de Túnez era de fabricación europea, cobran especial importancia figuras como la de Ibrahim ben Gánim Arribas, morisco español que, entre 1630 y 1632 escribe, en la fortaleza de Halq al-Wadi (Túnez), un tratado de artillería que es el resultado de su larga experiencia como marinero en naves españolas por el Mediterráneo. El texto castellano de este tratado es traducido al árabe en 1638 por otro mo-

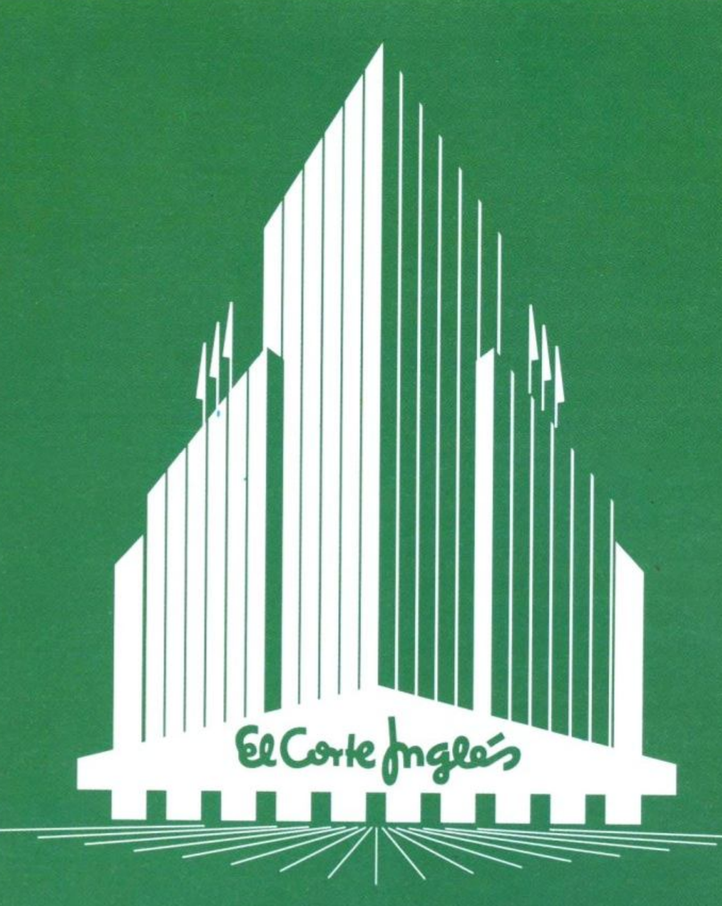
risco, Shihab al-Hadjarí, alias Ahmad ben Wásin Bejarano, constituyendo uno de los primeros tratados de artillería escritos en árabe. En él, con todo lujo de detalles, se ocupa del arte de construir cañones, manera de utilizarlos y cargarlos, distintos tipos de pólvora, etcétera. Las ilustraciones que aparecen en los manuscritos conservados son importantes y muestran los distintos tipos de cañones empleados en la época y el detalle de las partes de que se compone el cañón.

Asimismo, se ha demostrado, en fecha reciente, la presencia de moriscos españoles en América y parece probable que los que emigraron al Norte de Africa introdujeran en ésta drogas americanas. Quiero señalar también que la traducción del tratado de artillería de Arribas no es un hecho aislado sino que tenemos noticias de otras traducciones de obras técnicas hispánicas al árabe en los siglos XVI y XVII: así el *Almanach Perpetuum* del judio salmantino Abraham Zacuto, que residió en Túnez entre 1497 y 1505, fecha en que emigró a Oriente, fue objeto de dos traducciones árabes en el Norte de Africa y, al menos, de una en Oriente. Tenemos noticias, asimismo de que se tradujo al árabe en el Magreb *«el libro de Alemán que es el más importante que hay en cuanto Aritmética, Algebra y Geometría»,* cita que parece aludir a la *Aritmética algebráica* (Valencia 1552) de Marco Aurel Alemán. El hecho de que Felipe II, interesado por conseguir el puerto de Larache, enviara embajadas al sultán al-Mansur de Marruecos, provistas de manuscritos y libros españoles que eran traducidos al árabe, puede relacionarse con la obra de Abu-l-Qásim al-Gassani (1548-1611), importante médico y botanista marroquí, de origen andalusí, que tradujo un libro español, regalado a al-Mansur, de materia médica, en el que se recogen los más recientes descubrimientos relativos a la flora americana: Vernet sugiere que se trate de la *Historia Natural de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales* (1574), de Nicolás Monardes.

Esta corriente de interés por la ciencia hispánica continuará en el siglo XVIII: en 1771 el sultán de Marruecos pide al Gobierno español el envío de instrumental científico y bibliografía astronómica. Jorge Juan, por encargo del marqués de Grimaldi, secretario de Estado, se hará cargo del asunto y, con buen criterio dado el estado de la bibliografía española de la época, enviará el instrumental pero no los libros pedidos, que sustituye por manuscritos árabes que contienen textos astronómicos medievales. Se trata, pues, del fin de un largo proceso que pudo haber significado la incorporación del mundo norteafricano a la cultura y la ciencia del Renacimiento y del Barroco europeos, pero que parece haber quedado limitado en sus resultados a algunos frutos esporádicos.

Bibliografía

Barrios, M., *Moriscos y repoblación en las postrimerías de la Granada islámica,* Granada, 1993. Boronal, P., *Los moriscos españoles y su expulsión,* Valencia, 1901; reed. fac., Granada, 1922. Bunes, M. A., *Los moriscos en el pensamiento hispánico,* Madrid, 1983. Cardaillac, L., *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640),* México, 1979. Cardaillac, L. (dir.), *Les morisques et l'Inquisition,* Paris, 1990. Caro, J., *Los moriscos del reino de Granada,* Madrid, 1976. Císcar, E., *Moriscos, nobles y repobladores,* Valencia, 1993. Domínguez Ortiz, A. y Vincent, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoria,* Madrid, 1979. Espalza, M., *Los moriscos antes y después de la expulsión,* Madrid, 1992. García Arenal, M., *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca,* Madrid, 1978. García Ballester, L., *Los moriscos y la medicina,* Barcelona, 1984. García Cárcel, R., *La historiografía sobre los moriscos españoles. Aproximación a un estado de la cuestión,* Valencia, *Estudis* 6, 1977. Guichard, P., *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente,* Barcelona, 1976. Halperin, T., *Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia,* Valencia, 1982. Lapeyre, H., *Geografía de la España morisca,* Valencia, 1986. Márquez, A., *El problema morisco (desde la otra ladera),* Madrid, 1991. Reglá, J., *Estudios sobre los moriscos,* Valencia, *Estudis* 1, 1972. Salvador, E., *Felipe II y los moriscos valencianos. Las repercusiones de la revuelta granadina, 1569-1570,* Valladolid, 1987. Torres, R., *Repoblación del Reino de Valencia después de la expulsión del reino de los moriscos,* Valencia, 1969. VV.AA., *Les morisques et leur temps,* París, 1983. VV.AA., *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià,* Barcelona, 1994.


El Corte Inglés